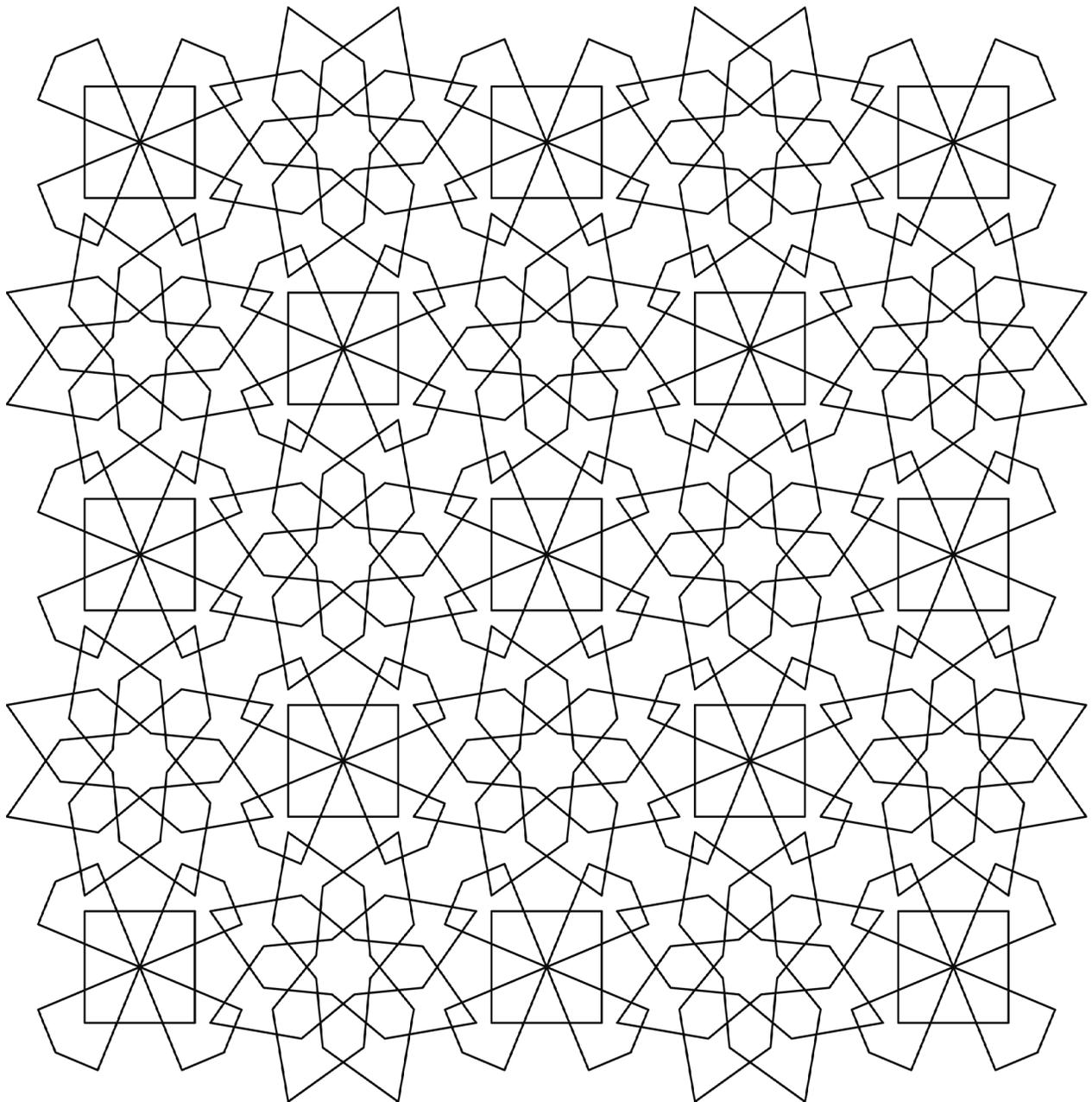




IBN ‘ARABĪ: RETIRO Y RECUERDO

Cecilia Twinch (MIAS-UK)



⋮

Resumen: El retiro se ha establecido durante mucho tiempo como un método de realización espiritual. Ibn 'Arabī escribe sobre el retiro, por un lado, como la práctica del aislamiento y, por otro, como un principio general de fuga en retorno hacia Dios, fuga desde la ignorancia hacia el conocimiento. Según Ibn 'Arabī, la dimensión interna del ser humano es la celda de su retiro. El recuerdo de Dios es una consciencia de la presencia divina y, cuando el corazón está vacío de preocupaciones mundanas, lo divino puede ser presenciado interna y externamente, en reclusión o en compañía.

Palabras clave: Ibn 'Arabī. Práctica sufi. Retiro espiritual, aislamiento y sociedad. Recuerdo (*dhikr*) y presencia. Aliento Divino de Compasión. Vacío y purificación espiritual.

∴

Abstract: Retreat has long been established as a method of spiritual realization. Ibn 'Arabi writes of retreat both as the practice of seclusion and as a general principle of fleeing to God, and of fleeing from ignorance to knowledge. According to Ibn 'Arabi, the human being's inward dimension is the cell of their retreat. The remembrance of God is an awareness of the divine presence and when the heart is empty of worldly concerns, God's presence may be witnessed inwardly and outwardly, in seclusion or in company.

Key words: Ibn 'Arabī. Sufi practice. Spiritual retreat, seclusion and society. Remembrance (*dhikr*) and presence. Divine Breath of Compassion. Emptiness and spiritual purification.

∴∴

INTRODUCCIÓN

El término retiro se refiere a una retirada a un lugar de reclusión o seguridad: un lugar de refugio. Puede referirse a la práctica espiritual del retiro, como aislamiento en una celda, por ejemplo, o al principio general de retirarse a un lugar espiritual, como un santuario, o a la fuga hacia Dios. En las obras de Ibn 'Arabī encontramos varias palabras árabes que están asociadas con la palabra española «retiro», como *ḥalwa* y 'uzla, maḡla' y maḡḡā', o 'ada. Estas palabras tienen significados específicos dentro de la tradición sufi, pero aquí no me propongo discutir términos técnicos. Por el contrario, me gustaría resaltar el significado subyacente que emerge en el contexto del énfasis de Ibn 'Arabī en la unidad de la existencia, es decir, subrayar el hecho de que fugarse hacia Dios no es escapar de una cosa hacia otra, ya que no existe nada más que Dios. El término 'fuga hacia Dios' expresa simplemente la fuga de la ignorancia al conocimiento¹, un tema que es evidente a lo largo de la obra de Ibn 'Arabī.

¹ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Beirut, Dār Sādir, sin fecha (IV vols.), III, p. 264. Véase también,

Ibn ‘Arabī escribió específicamente sobre la práctica espiritual de retiro en sus libros *al-Futūḥāt al-makkiyya*², *Risālat al-anwār*³, *Kitāb al-ḥalwa*⁴ y *Hilyat al-abdāl*⁵. En este último, menciona algunos de los métodos asociados con el retiro como una práctica de retirada del mundo, refiriéndose a esto específicamente como aislamiento o soledad, (*al-‘uzla*). El aislamiento es solo uno de los cuatro tipos de abandono o abstinencia que analiza aquí, a saber: abstenerse de hablar, abstenerse de la compañía de personas, abstenerse de comer y abstenerse de dormir, lo que el autor caracteriza como silencio, soledad, hambre y vigilia. Los aspectos ascéticos del retiro, tal como los describe, no se abordan por sí mismos desde una perspectiva ascética, sino como un medio de realizar la plena unidad de Dios. Ibn Sawdakīn, uno de sus discípulos más cercanos, informa de que Ibn ‘Arabī le dijo: «Retiro y aislamiento, cortando los lazos, son lo esencial para la preparación del lugar. Sabido es que el que encuentra intimidad con Dios el Altísimo en el retiro realmente solo se ha vuelto íntimo con el retiro, no con Dios (*Allāh*), y Él es la Verdad (*al-ḥaqq*)»⁶.

La separación física de los apegos mundanos y la ruptura de la dependencia de causas secundarias (es decir, las cosas que parecen ser algo distinto de la Primera Causa o Dios⁷) pueden ser útiles como un medio para acercarse a Dios. Sin embargo, Ibn ‘Arabī parece indicar que existe el peligro de que los buscadores se apeguen a un método en lugar de centrarse en la proximidad a Dios mismo y, por lo tanto, lo limiten al tratar de acercarse a Él a través de algo que no sea Él mismo. Gran parte de lo que Ibn ‘Arabī escribe en sus cartas, tratados y libros se dirige a un individuo o un grupo de personas en particular, en una determinada etapa de su viaje espiritual y por una razón específica, pero siempre es parte de su intención principal ayudar a las personas a apartarse de su creencia en la existencia de

William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*, Albany, SUNY Press, 1989, p. 158.

2 Cabe destacar los capítulos 78, 79 y 205.

3 Trad. al ingl. de Rabia Terri Harris, *Journey to the Lord of Power: A Sufi Manual on Retreat by Muhyiddin Ibn ‘Arabi*, Londres, East-West Publications, 1981.

4 Manuscrito no publicado (MS Bayazid, 1686, fols. 6b-11).

5 Ibn ‘Arabī, *Hilyat al-abdāl*, Hyderabad, 1948. Cf. la trad. al francés de Michel Vālsan con el título *La parure des abdāl*, en *Études Traditionelles*, números 286-7, 1950; trad. al inglés de Stephen Hirstenstein: *The Four Pillars of Spiritual Transformation*, Oxford, Anqa Publishing, 2008; y trad. al español de Gustavo Bize: *Ibn ‘Arabī: El Adorno de los Substitutos (Hilyat al-abdāl)* en *El Azufre Rojo*, Número 2, 2015, pp. 124-36.

6 Ibn Sawdakīn, *Kitāb wasā’il al-sā’il*, ed. M. Profitlich, Friburgo, 1973. Pasaje traducido por S. Hirstenstein en el Boletín de la Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, primavera de 1997, p. 2.

7 Por ejemplo, incluso si se considera que Dios es el único proveedor de alimento, muchos medios intermedios o causas secundarias aparentemente pueden estar involucrados en que los alimentos lleguen a nuestras bocas. Véase Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, cit., pp. 44-6 para una explicación más completa de las causas secundarias.

.....

cualquier cosa añadida que no sea la Existencia Única. En *Risālat al-anwār*, dirigido a quien ya está avanzado en disciplinas espirituales, deja claro que la práctica física del retiro como aislamiento debe llevarse a cabo dentro de pautas cuidadosas y que hay que tener precaución, cuando dice: «No ingreses a tu celda hasta que seas consciente de tu estación [espiritual] y de la medida en que eres capaz de resistir al poder de la imaginación. Si tu imaginación tiene poder sobre ti, debes retirarte solo bajo la guía de un maestro capacitado en el discernimiento de espíritus y familiarizado con el Camino. Si, por otro lado, tu imaginación está bajo tu control, no temas entrar en retirada»⁸.

LA PRÁCTICA DEL RETIRO DE IBN 'ARABĪ

Ibn 'Arabī cuenta que él mismo se retiró cuando era todavía «un joven imberbe». Relata que el gran filósofo Averroes (Ibn Rušd) quería conocerlo porque había oído hablar de la iluminación extraordinaria que había recibido como consecuencia del retiro (*halwa*)⁹. Según él mismo admite¹⁰, Ibn 'Arabī fue una de esas pocas personas que se habían retirado sin el largo período habitual de entrenamiento iniciático y a quien Dios había concedido una apertura espiritual. Durante este u otro retiro temprano, Jesús, a quien llama su primer maestro y el maestro a través del cual regresó a Dios, se le apareció en una visión y le dijo que practicara la renuncia (*zuhd*) y el desprendimiento (*taḡrīd*)¹¹. Cuando solo tenía unos veinte años, según Ibn 'Arabī relata en *Rūḥ al-quds*, su primer maestro terrenal, al-'Uraybī, le preguntó si estaba firmemente decidido a seguir el Camino de Dios. Respondió: «El siervo puede proponérselo, pero es Dios quien dispone». Luego se le aconsejó: «Cierra la puerta, corta todos los lazos y toma al Generoso (*al-wahhāb*) solo como compañero; Él te hablará sin velo»¹². Ibn 'Arabī nos cuenta que siguió este camino hasta que tuvo éxito. No hace explícito si este consejo se siguió solo en su interior o si también hubo una acción exterior, pero sí sabemos que pasó muchos períodos de tiempo en retiro durante toda su vida¹³.

También sabemos que las propias prácticas espirituales de Ibn 'Arabī cambiaron durante su vida: por ejemplo, al-'Uraybī prescribió el Nombre «Allāh» sin más añadido como su forma preferida de *dīkr* o recuerdo, e Ibn 'Arabī afirma que la mención de este nombre «produce en

8 Ibn 'Arabī, *Risālat al-anwār*. De un extracto trad. al francés por M. Chodkiewicz en *Le Sceau des Saints, Prophétie et Sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī*, Paris, Gallimard, 2012, p. 157.

9 *Futūḥāt*, vol. I, pp. 153-4. Cf. Ibn 'Arabī, *Los Sufís de Andalucía*, Málaga, Editorial Sirio, S.A., 1990, pp. 8-9.

10 Véase C. Addas, *Ibn 'Arabī ou la quête du Soufī Rouge*, Paris, Gallimard, 1989, p. 54.

11 *Id.*, pp. 58-9.

12 Ibn 'Arabī, *Rūḥ al-quds*, Damasco, 1979, p. 76. Cf. Ibn 'Arabī, *Los Sufís de Andalucía*, cit., p. 13.

13 Addas, *Quête*, cit., p. 58.

el corazón un efecto sublime que no se consigue con ninguna otra forma de invocación»¹⁴. Sin embargo, más tarde recomienda la fórmula *lā ilāha illā llāh* (no hay dios sino Dios), que luego describe como «la mejor de las invocaciones debido al aumento del conocimiento que produce»¹⁵.

LA CELDA DE RETIRO EXTERIOR E INTERIOR

Se ha establecido una tradición de retiro de algún tipo en todas las principales tradiciones espirituales. Fue practicado por los pueblos árabes en tiempos preislámicos, por lo que no debió parecer inusual que el profeta Muhammad pasara períodos retirado en una cueva en el monte Hira, cerca de La Meca, para dedicarse a Dios¹⁶. Según Ibn ‘Arabī, el Profeta fue allí inicialmente «para evitar ver gente, ya que solía encontrar en sí mismo estrechez y constricción al verlos». Ibn ‘Arabī comenta a continuación: «Si hubiera mirado el rostro de Dios dentro de ellos, no habría huido de ellos, ni habría tratado de estar solo consigo mismo. Permaneció así hasta que Dios vino a él de repente. Luego regresó a las criaturas y se quedó con ellas»¹⁷.

Mientras una persona no vea la realidad de las cosas, su estado es tal, dice Ibn ‘Arabī, que «debe retirarse y huir de aquellos asuntos que lo desvían de la situación [real], hasta que Dios retira el velo que cubre su visión interna y su vista (*baṣīratu-hu wa-baṣaru-hu*) para que pueda ver las cosas como son de verdad»¹⁸. En un nivel, parecería que esta develación de «su visión interior y su vista» coincide con la estación espiritual de retiro (*ḥalwa*) que, dice en *Futūḥāt*¹⁹, una vez poseída, nunca se borra. Sin embargo, al mismo tiempo, quien la posee se mueve entre mirar hacia adentro y mirar hacia fuera. Dice:

«Quien busca a su Señor debe estar solo en sí mismo con su Señor en su conciencia más íntima, ya que Dios dio al ser humano una dimensión externa (*zāhir*) y una dimensión interna (*bāṭin*) solo para que pueda estar solo con Dios en su dimensión interna y presenciarlo en su dimensión externa dentro de las causas segundas, después de

14 *Fut.* III, p. 300. Véase Addas, *Quête*, cit., pp. 200-201 y Harris, *Journey to the Lord of Power*, cit., p. 31.

15 *Fut.* IV, p. 448. Véase Addas, *Quête*, cit., p. 201

16 Véase M. Lings, *Muhammad: his life based on the earliest sources*, Londres, Islamic Texts Society, 1983, p. 43.

17 *Fut.* III, p. 265. Cf. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, cit., p. 158. Véase también Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints*, cit., p. 180-181.

18 *Fut.* III, p. 265. Cf. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, cit., p. 158.

19 *Fut.* II, p. 151.

⋮

haberlo contemplado en su dimensión interna, de modo que pueda discernirlo en medio de las causas segundas pues, de lo contrario, nunca lo reconocerá. Quien entra en el retiro espiritual (*halwa*) con Dios lo hace solo por esta razón, ya que la dimensión interna del ser humano es la celda de su retiro»²⁰.

La idea de que la celda de retiro es nuestra propia «dimensión interna» conduce a una comprensión más esencial del retiro. La retirada física de todas las distracciones encontradas en la vida cotidiana es evidentemente útil para concentrarse en la unidad del Ser y no estar ocupado con nada más que Dios. Sin embargo, el estado relativo de fragmentación o integración de una persona puede persistir ya sea en retiro o en compañía. Algunas personas se encuentran sumamente distraídas por sus propios pensamientos e imaginaciones mientras están solas. De ahí la oración que Ibn 'Arabī prescribe: «Oh Señor, me refugio en Ti de mí mismo»²¹. Otros pueden estar muy centrados en lo esencial, incluso en en medio de la vida cotidiana, como las personas mencionadas en el Corán, «a quienes ni los negocios ni el comercio distraen del recuerdo de Dios»²².

Meister Eckhart habla de una idea similar en sus consejos. Cuando se le preguntó sobre el desapego y los que se mantienen aislados de los demás, respondió:

«Si todo está bien con el hombre, entonces, donde quiera que esté y con quienquiera que esté, está bien con él. Pero si las cosas no están bien con él, entonces, en todas partes y con todos, todo está mal con él. Si está bien con él, de verdad tiene a Dios con él, pero quien realmente tiene a Dios, lo tiene en todas partes, en la calle y en compañía de todos, tanto como en la iglesia como en lugares solitarios o consigo mismo. Pero si un hombre realmente tiene a Dios y solo tiene a Dios, entonces nadie puede estorbarlo. Porque solo tiene a Dios y su intención es solo para Dios y todas las cosas se convierten para él en nada más que Dios... Nadie puede obstaculizar a este hombre que tiene esa intención y que busca y se deleita en nada más que Dios, porque Dios se ha convertido en uno con el hombre en toda su intención. Así como ninguna multiplicidad puede perturbar a Dios, nada puede perturbar o fragmentar a este hombre, porque él es uno en Aquel donde toda multiplicidad es uno y uno es “inmultiplicidad”»²³.

20 *Fut.* III, p. 265. Cf. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, cit., p. 158.

21 Ibn 'Arabī, *Wird*, Londres, Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, 1979, oración del lunes por la mañana.

22 C. 24:37.

23 *Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, Edmund Colledge y Bernard

Entonces, más allá y dentro del retiro exterior, se encuentra la idea de ir hacia adentro o retirarse a un estado interior donde uno puede ocuparse solo con Dios y no con otra cosa porque, enfatiza Ibn ‘Arabī, no hay nada más. De esta manera, el que se retira puede darse cuenta de su dependencia total de Dios y ver que todo lo que le llega proviene solo de Él, y que todo lo que ve como una causa segunda no es más que una manifestación de Dios en una forma particular.

FUGARSE HACIA DIOS

Otro aspecto del «retiro» es buscar refugio, es decir, retirarse a un lugar seguro. En el *Wird*, las oraciones diarias que Ibn ‘Arabī transmitió a sus estudiantes, dice: «no hay lugar de retiro ni seguridad salvo en Ti» (*lā malġā’ wa-lā manġā’ min-ka illā ilay-ka*)²⁴, afirmando que el lugar de refugio es Dios. Pero al retirarnos, necesitamos tener claro de qué nos retiramos y hacia dónde nos retiramos, porque Ibn ‘Arabī pregunta: «¿Hacia dónde fugarse cuando no hay nada más que Dios? [...] Todo lo que ves es Dios?»²⁵. Advierte que es necesario tener cuidado de no apartar a Dios del mundo y huir hacia una divinidad suscitada por nuestra propia imaginación. La causa de este vuelo imaginario, dice Ibn ‘Arabī, «es la falta de degustación (*dawq*) de las cosas» y «el hecho de que el que huye haya escuchado en la recitación [del Corán] la aleya que dice “¡Fugaos hacia Dios!”²⁶. Esta aleya es correcta, pero el que se está fugando no prestó atención a lo que se menciona en la siguiente, es decir, Sus [divinas] palabras “¡Y no pongáis a otro dios junto con Dios!”²⁷. Si hubiera conocido esta aleya que completa la primera, habría sabido que las palabras de Dios, “¡Fugaos hacia Dios!” se refieren a la fuga de la ignorancia al conocimiento. La situación es una y única»²⁸.

Ibn ‘Arabī explica que nuestra necesidad de «escapar» del mundo surge debido a los efectos de los Nombres de Dios en la manifestación. Debido a la relatividad, hay algunos nombres que son menos atractivos para nosotros que otros, es decir, hay algunos nombres positivos que nos gusta afirmar y otros que intentamos evitar. Sin embargo, es posible que Dios a veces se manifieste bajo el aspecto del rigor para hacernos volver a Su Misericordia. De esta

McGinn, Londres, Classics of Western Spirituality, 1981, pp. 251-2.

24 Ibn ‘Arabī, *Wird*, cit., la oración del martes por la mañana.

25 *Fut.* II, p. 156. Véase también Chodkiewicz, Michel, “Mi‘rāj al-kalima: From the Risāla Qushayriyya to the Futūḥāt Makkiyya” en *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, vol. 45, (2009), p. 11, citando los capítulos de *Futūḥāt* (82-83) sobre el conocimiento del vuelo y el abandono del vuelo.

26 C. 51:50.

27 C. 51:51.

28 *Fut.* III, p. 264. Cf. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, cit., p. 158.

manera, no obstante, con frecuencia buscamos a Dios en su manifestación como Compasivo, tratando de evitarlo en su manifestación como Vengador.

Fugarse de los efectos de los Nombres de Dios hacia lo que es más esencial y lo abarca todo se ejemplifica con la fabricación de una armadura por parte del Profeta David. David aprendió a protegerse de lanzas, espadas y otras armas de hierro ablandando el propio hierro para hacer una armadura protectora. El material del que están hechas las armas se convierte así en una cubierta y protección contra las armas. Esto, explica Ibn 'Arabī, fue consecuencia de que Dios hizo saber a David que «nada protege de una cosa sino por medio de ella misma»²⁹. El ablandamiento del hierro con fuego de David se compara con el ablandamiento de los corazones endurecidos a través de la restricción y la amenaza. Ya que Dios es a la vez el Vengador y el Compasivo, se busca protección del Compasivo contra el rigor de Su Nombre el Vengador. Reconociendo que no existe nada más que Dios y, sin embargo, reconociendo que la Misericordia de Dios precede a Su Ira y lo abarca todo, uno se protege a sí mismo de Dios por Dios. Debido a esto, con la llegada del camino muhammadí, el Profeta, dijo: «Me refugio de Ti en Ti»³⁰.

REFUGIO EN EL TODO-COMPASIVO

No es casual que este ejemplo proponga refugiarse en el Compasivo del Vengador, en oposición a cualquiera de los otros Nombres divinos que aparecen en oposición, tales como el Creador y el Destructor, o el Expandidor y el Constreñidor. El Compasivo es el Nombre que todo lo abarca y que Dios menciona específicamente en Sus palabras, «Llámame Allāh o llámame *al-Rahmān* (el Compasivo)...»³¹. Es el Aliento del Compasivo el que libera todos los otros Nombres de la tensión de su deseo de expresión y a través de él tiene lugar la creación. Por lo tanto, el Compasivo abarca todos los Nombres, incluso los Nombres opuestos.

Fue en el Compasivo (*al-Rahmān*) en quien María «buscó refugio» a la hora de la Anunciación, cuando se retiró de su pueblo y se ocultó de ellos³². Cuando el Ángel Gabriel apareció ante ella, ella entró en un estado de contracción, imaginando que él era un hombre que quería conocerla carnalmente. En este estado de no saber cuál era la realidad de la situación, se

29 Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. 'A. 'Afīfī, Beirut y Líbano, Dār al-Kitāb al-'Arabī, sin fecha, p. 166.

30 *Ibíd.* Cf. Ibn 'Arabī, *Los engarces de las sabidurías*, Trad. Andrés Guijarro, Madrid, EDAF, 2009, p. 188.

31 «Invocad a Allāh, o invocad a *al-Rahmān*, a quienquiera que llaméis, Él posee los más bellos nombres». C. 17: 110.

32 C. 19: 16-18.

volvió hacia Dios con todo su ser, diciendo: «Me refugio de ti en el Compasivo (*Rahmān*)»³³. Ibn ‘Arabī comenta: «Así obtuvo un estado de presencia perfecto con Dios»³⁴. Entonces, al retirarse a ese estado, pudo percibir la verdad de las palabras de Gabriel y recordó el anuncio de la buena nueva que Dios había prometido. Se relajó de su estado de constricción y luego Gabriel insufló a Jesús, que es el espíritu de Dios, en ella.

Estas son las condiciones de receptividad total en que Jesús, el Espíritu de Dios, se concibió en María. En este relato de la concepción de Jesús, hay también un hermoso ejemplo de cómo refugiarse en lo Esencial de los efectos de los Nombres de Dios en la manifestación, para saber cómo responder. La vuelta es hacia Dios, sabiendo que no hay poder ni fuerza salvo en Él. Esta retirada, y la abstención de cualquier acción propia, parece ser un aspecto vital del retiro. La presencia de Dios no se puede sentir en un lugar lleno de mundanidad. Pero en ese momento de reconocer solo el señorío de Dios, al recurrir a Él y al retirarse a ese espacio donde Dios siempre está presente, Dios puede aparecer como lo desea. Él solo puede aparecer de esta manera no confinada en un lugar puro y limpio como el lugar de María; libre de egoísmo, libre de deseos, libre de imposición, un lugar claro y vacío. Es por eso que el corazón, el centro espiritual del ser humano y el lugar donde la Realidad puede aparecer en toda su Belleza, debe estar limpio y libre.

LA RETIRADA DE LA CREACIÓN Y LOS TRES VIAJES

El asunto de lo que significa retirarse del mundo y de las cosas mundanas plantea la cuestión de la naturaleza de la creación y las cosas creadas. La retirada de la creación puede considerarse en el contexto de los tres viajes, que pueden resumirse como el proceso de llegar a la creación, el retorno o ascenso a Dios y el regreso a la creación. El ascenso a Dios corresponde al retirarse de la creación (*hakwa*), mientras que el retorno a la creación corresponde a un regreso a la «sociedad» (*galwa*). El viaje hacia Dios y el retorno se discuten en *Risālat al-anwār*, cuyo título completo se puede traducir como *El tratado sobre las luces otorgadas a quien emprende el retiro*. Ibn ‘Arabī afirma que fue escrito en respuesta a una pregunta sobre «los modos del viaje al Maestro Todopoderoso, la llegada a su presencia y el regreso, de Él y a través de Él, a sus criaturas, un retorno que aún no implica separación, ya que no existe nada más que Dios, sus atributos y sus actos. Todo es Él, es a través de Él, procede de Él, regresa a Él»³⁵.

33 C. 19: 18.

34 Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ*, p. 139. Cf. *Engarces*, cit., p. 149.

35 Véase Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints*, cit., p. 153.

Si bien estos viajes, que describen el desarrollo espiritual de una persona, siguen una progresión lineal en el tiempo, pueden considerarse simultáneamente como un proceso constante de retorno a la fuente y la recreación con cada respiración. La retirada, como reclusión con Dios, se compara con un proceso de «de-creación» o de regreso a su estado no creado, mientras que el regreso a la creación es la manifestación de acuerdo con la revelación de Dios en ese instante. Ya sea visualizado como un ascenso y un descenso, o como un giro hacia adentro seguido de un giro hacia afuera, este retiro y regreso a la creación puede considerarse como una descripción de las moradas espirituales de los seres humanos perfectos, y como una práctica en todo momento para cualquiera que desea ser testigo de la verdad – sea cual sea su estado, es decir, si su estado está lejos o cerca de Dios, ya que, según Ibn 'Arabī nos recuerda, se afirma en el Corán que Dios está con nosotros dondequiera que estemos³⁶.

Desde este punto de vista, el retiro desde la creación a Dios no es más que el retiro de la ilusión a lo Real y de la creencia de que hemos adquirido la existencia, no de la existencia adquirida en sí, ya que Ibn 'Arabī sostiene que «no hay ninguna»³⁷. Él explica que el significado del mandato mencionado en el Corán: «¡Sé! Y es» (*kun fa-yakun*)³⁸ no quiere decir que las cosas adquieran existencia, sino que aquello que escucha la orden adquiere la propiedad de ser un lugar de manifestación. Ibn 'Arabī comenta: «Estos viajeros del camino espiritual (*ahl al-sulūk*) sin conocimiento de esto, no sabiendo quién es el Manifiesto y el Testigo y quién es el mundo, han elegido el retiro (*ḥalwa*) para estar recogidos con Dios»³⁹.

Ibn 'Arabī sostiene que cuando estas personas que están veladas de Dios por la pluralidad eligen el retiro, no pueden retirarse de las formas de las cosas, como las paredes y la puerta de la habitación de su retiro. De lo que desean retirarse es de las palabras que habla la gente. Mientras que, si realmente entendieran el discurso, reconocerían el don que Dios da al impartir conocimiento a través de él. Por lo tanto, Ibn 'Arabī dice: «Para aquel a quien Dios ha dado entendimiento, el retiro y la sociedad (*ḥalwa* y *ḡalwa*) son lo mismo. Más bien, puede ser que la sociedad sea más completa para una persona y más beneficiosa, ya que a través de ella cada instante se aumenta en ciencias acerca de Dios que no se poseían antes»⁴⁰.

36 Cf. C. 57: 4.

37 Ibn 'Arabī, *Les Illuminations de La Mecque*, M. Chodkiewicz et al., París, Sindbad, 1988, p. 277.

38 C. 36: 82.

39 *Fut.* II, p. 485, (Capítulo 205).

40 *Ibíd.*

EL RETIRO Y LA SOCIEDAD

La oposición de *halwa* y *ġalwa*, retiro y sociedad, se examina más a fondo en los capítulos de *Futūḥāt* específicamente dedicados al retiro y al abandono del retiro⁴¹. *Ġalwa*, o *ġilwa*, también tiene el significado de «desvelamiento de una novia» para que su belleza, como persona «revestida con las cualidades Divinas», pueda mostrarse. Ibn ‘Arabī se atreve a decir que el retiro, como se entiende comúnmente, solo es adecuado para la persona que está velada, ya que las personas cuya visión no tiene velo siempre están «en compañía o sociedad (*fī malā’*)», incluso en la celda de su retiro⁴². Una persona está velada siempre que se perciba que existe la «alteridad». Einstein llamó a la separación percibida por el ser humano de sí mismo respecto al resto de la existencia una «ilusión óptica de su conciencia»⁴³. Esto parecería una descripción adecuada de la perspectiva alterada que considera la creación como algo aparte del Creador.⁴⁴

En este sentido, la retirada de las cosas creadas es una retirada de lo que nosotros mismos hemos creado a través de nuestra idea ilusoria de nuestro yo. Para Ibn ‘Arabī, no hay nada visible que no sea una manifestación de Dios y que no sea capaz de impartir conocimiento. De esta manera, todas las llamadas «cosas» se consideran lugares de teofanía en lugar de distracciones que ocultan a Dios de la vista. Él pregunta: «¿Cómo debería haber “retirada” (*tahallī*) si no hay nadie en la existencia excepto Él y es a Él a quien adoramos en la existencia engendrada». Continúa diciendo: «Sabe que para algunos entre el pueblo de Dios (*al-qawm*) retirarse (*al-tahallī*) es elegir el retiro y apartarse de todo lo que distrae de Dios, pero para nosotros, el retiro tiene lugar en relación con la existencia adquirida, ya que la creencia (*i’iqād*) considera que esta es así cuando, en realidad, no hay más que el Ser Verdadero (*al-wuṣūḍ al-ḥaqq*)»⁴⁵.

En *Kitāb wasā’il al-sā’il*, o *Libro de medios para quienes hacen preguntas*,⁴⁶ Ibn Sawdakīn relata que Ibn ‘Arabī le dijo que el objetivo y la intención de alguien que está en retiro y el apartamiento

41 Capítulos 78 y 79, *Fut. II*, pp. 150-152. Cf. la trad. al francés de Michel Vâlsan en *Études Traditionnelles*, números 412-13, 1969, pp. 77-88.

42 *Fut. II*, p.151.

43 Letter to Robert S. Marcus, Feb. 12th, 1950. <https://www.thymindoman.com/einsteins-misquote-on-the-illusion-of-feeling-separate-from-the-whole/>

44 Bulent Rauf, el fundador de la Sociedad Muhyiddin Ibn ‘Arabī del Reino Unido, al reflexionar sobre la negación de la creación *ex nihilo* de Ibn ‘Arabī, preguntó: «¿Puede ser que lo que llamamos “creación” o “criatura” sea solo otra dimensión de lo “no creado”? ¿Puede ser que lo “no creado” visto desde otro punto de vista relativo, “aparezca” – solo aparezca – como “creado” debido a una visión relativa?» *Addresses*, Robertson, Beshara Publications, 1986, p. 278.

45 *Fut. II*, p. 484.

46 Véase nota 6.

de la gente consiste en «preparar el lugar para lo que exige el Señorío y el corte de los lazos», pero que «una vez que esto le sucede, puede prescindir del retiro, de modo que su retiro y su vida social (*ḥalwa wa-ḡalwa*) se vuelven afines a lo que alguien describió en un verso: ¡O tú, mi compañero en la noche cuando la humanidad está durmiendo y mi confidente en el día mientras estoy entre ellos!»⁴⁷.

Uno de los propósitos del retiro, entonces, es ser testigo de la belleza de la Unidad, tanto fuera como dentro, de modo que no se vea separación o diferenciación entre dentro y fuera. Todo lo que está fuera es un reflejo de lo que está dentro, de modo que dondequiera que os volváis, allí está la belleza de Su rostro⁴⁸, ya sea en el interior o en la manifestación, de modo que un aspecto no es preferido sobre el otro, sino que la Realidad es aceptada de cualquier modo en que se muestre. La definición de *ḥalwa* dada por Ibn ʿArabī en su *Iṣtilāḥāt al-ṣūfiyya* es «conversación de la conciencia secreta de uno con el Real de tal manera que no haya ningún mundo material [presente] ni persona alguna»⁴⁹. Sin embargo, dado que la conversación (*muhādāta*) se define como «el Verdadero dirigiéndose a los conocedores del mundo visible, como en la convocatoria [de la zarza] a Moisés», está claro que las distinciones habituales entre lo que es interior y lo que es el mundo visible no son aplicables. Dios dice: «Les mostraremos Nuestros signos en los horizontes y en ellos mismos hasta que vean claramente que es la Verdad (*al-ḥaqq*) [es decir, que Él es lo Real]»⁵⁰. «Dentro» y «fuera» por lo tanto se convierten simplemente en meros modos de describir el testimonio de la existencia Única.

EL VACÍO PRIMORDIAL Y EL VACÍO DEL CORAZÓN

Ibn ʿArabī señala que la palabra árabe «*ḥalwa*» se deriva de la misma raíz que la palabra *ḥalāʾ*, que significa vacío, indicando así que el fundamento metafísico del retiro es el Vacío en que se creó el mundo⁵¹. Nos recuerda el dicho del Profeta: «Dios era y no había con Él nada», y también la pregunta: «¿Dónde estaba nuestro Señor antes de crear la creación?», a la que el Profeta respondió: «Estaba en una Nube (*ʿamāʾ*), encima de la cual y debajo de la cual no hay aire»⁵².

47 Ibn Sawdakīn, *Kitāb wasāʾil al-sāʾil*, trad. Hirtenstein cit., p. 2.

48 Cf. C. 2: 115.

49 Ibn ʿArabī, *Iṣtilāḥāt al-ṣūfiyya* en *Rasāʾil*, Beirut, Dār Ṣādir, 1997, p. 537. Trad. al inglés de Rabia Terri Harris en *ĴMIAS*, Vol. III, 1984, p. 45; y trad. al español de Alfonso Carmona González en *Guía espiritual (Terminología Sufí)*, pp. 77-131), Murcia, Editorial Regional de Murcia, 1990.

50 C. 41: 53.

51 *Fut.* II, p. 150 ; *Fut.* III, p. 396.

52 *Ibíd.*

Esta nube, explica Ibn ‘Arabī en otra parte, no es otra cosa que el Aliento del Omnicompasivo. Escribe que «la primera forma asumida por el Aliento del Compasivo (*nafas al-raḥmān*) fue la Nube. Por lo tanto, es un Vapor Compasivo dentro del cual hay compasión (*raḥma*); o más bien, es la compasión misma...»⁵³. Ibn ‘Arabī explica que «el Aliento emerge de una raíz que es Amor por las criaturas, a quienes [Dios] deseaba darse a conocer, para que pudieran conocerlo. De ahí la Nube viene a ser; y se llama ‘el Verdadero a través de quien tiene lugar la creación’»⁵⁴.

La respiración es causada por el amor como «un movimiento de anhelo hacia el objeto del amor»⁵⁵, por lo que el Aliento se hace manifiesto y la Nube surge, como dice el hadiz divino: «Yo era un tesoro escondido y quise ser conocido y creé, pues, a las criaturas»⁵⁶. Este es el amor de Dios para ser conocido y reconocido como es de verdad, mostrado en toda Su belleza – un amor que se manifiesta en el que anhela verlo.

Ibn Sawdakīn explica que «el propósito del retiro es el vacío y la preparación del lugar»⁵⁷. El esfuerzo por preparar y purificar el corazón como el lugar de la revelación de Dios significa vaciarlo de todo el desorden adquirido cuando le damos importancia a las muchas cosas que parecen tener un control sobre nuestras vidas, en lugar de concentrarnos en la Fuente única de la que dependemos totalmente. El corazón necesita estar vacío para recibir. La purificación del corazón se produce solo a través de la ayuda de Dios, y cualquier noción de que podemos lograr esto por nuestros propios esfuerzos conducirá a la desilusión. Sin embargo, nuestro esfuerzo no es más que una muestra del mismo amor de Dios por ser conocido. Ibn ‘Arabī explica lo siguiente:

«La relación entre el ser humano (*insān*) y [el retiro] es la que existe entre Dios, el Real (*al-ḥaqq*), y “el corazón del sirviente que contiene a Dios” y donde nada más entra, bajo ningún aspecto perteneciente a las realidades mundanas, de manera que, al estar el corazón vacío (*ḥālī*) o libre de toda realidad mundana, Dios se manifiesta allí con Su Ser»⁵⁸.

Esta es una manera de mirar hacia el Creador en lugar de hacia lo creado, hacia la fuente del ser de uno mismo en lugar de hacia una idea fija del mundo, permitiendo que Dios, lo Real,

53 *Fut.* III, p. 430. Cf. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, cit., p. 132.

54 *Fut.* II, p. 331. Cf. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, cit., p. 128.

55 *Fut.* II, p. 310. Cf. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, cit., p. 126.

56 *Ibid.*

57 Ibn Sawdakīn, *Kitāb wasā’il al-sā’il*, trad. Hirtenstein cit., p. 2.

58 *Fut.* II, p.150.

esté presente en el corazón, de acuerdo con la forma en que Él desea revelarse, en lugar de imponer nuestra propia construcción mental sobre la realidad. Ibn ʿArabī dice:

«Si deseas entrar en la presencia de la Verdad y recibir de Él sin intermediario, y deseas intimidad con Él, esto no resultará apropiado mientras que tu corazón reconozca un señorío que no sea el Suyo, porque en ese caso perteneces a aquello que ejerce autoridad sobre tí»⁵⁹.

RETIRO Y RECUERDO

Quizás el consejo más simple para la protección contra el apego a la creencia en la existencia separada de cualquier forma creada es el que nos brinda en *Risālat al-anwār*: «Déjalo ir y ocúpate del *dīkr* (el recuerdo de Dios) y busca refugio al lado del Recordado»⁶⁰. La importancia del *dīkr*, invocación o recuerdo, en el retiro es fundamental. El vacío del corazón de cualquier preocupación mundana y su ocupación total con lo Real se refleja en los comentarios de apertura de Ibn ʿArabī en el capítulo de *Futūḥāt* que se dedica al retiro, cuando afirma que el principio del retiro está recogido en el hadiz: «A quien Me recuerda en sí mismo, Yo le recuerdo en Mí y a quien Me recuerda en compañía, Yo le recuerdo en una compañía mejor que la suya»⁶¹. Esto, dice Ibn ʿArabī, es un dicho divino establecido que contiene las nociones de retiro y sociedad (*ḥalwa* y *ḡilwa*). El recuerdo de Dios en uno mismo corresponde al retiro, y da un sentido de retiro como oración o meditación, así como la invocación de Dios por medio de un Nombre – un tiempo reservado exclusivamente para el recuerdo de Dios. En la medida en que la oración es «una contemplación»⁶², dice Ibn ʿArabī, y «un llamado secreto intercambiado entre Dios y su adorador; entonces también es una invocación (*dīkr*)» y «quien invoca a Dios se encuentra en la presencia de Dios»⁶³, lo cual implica restablecer el estado unificado. El regreso al centro tranquilo, vacío y totalmente receptivo, es el regreso al vacío en el que tiene lugar la creación. Allí, en el vacío del corazón, se puede presenciar la Belleza de la Unidad.

59 Harris, *Journey to the Lord of Power*, cit., p. 29.

60 *Id.*, p. 39.

61 *Fut.* II. p.150. Véase también Ibn ʿArabī, *Divine Sayings, The Mishkāt al-anwār of Ibn Arabī*, trad. Stephen Hirtenstein y Martin Notcutt, Oxford, Anqa Publishing, 2004, p. 46. Cf. C. 2:152.

62 *Fuṣūṣ*, p. 222. Cf. *Engarces*, cit., p. 277.

63 *Fuṣūṣ*, p. 223. Cf. *Engarces*, cit., p. 278.

Dice el Corán: «¿No es en el recuerdo de Dios donde los corazones encuentran satisfacción o tranquilidad?»⁶⁴. Esta ocupación total con Dios protege a quienes Le recuerdan de las preocupaciones mundanas y los absuelve de la culpa para que se acerquen al recuerdo de Dios. En este recuerdo, Dios se recuerda a Sí mismo en Sí mismo, de modo que toda otredad desaparece. El corazón confiado que está tranquilo y en paz consigo mismo, es invitado a regresar a su Señor y encontrar su santuario en Él, según el llamamiento: «Oh alma sosegada, vuelve a tu Señor, satisfecha, aceptada, entra con Mis siervos y entra en Mi Paraíso»⁶⁵. Su Paraíso, explica Ibn ‘Arabī, es Su velo, en el que Dios se oculta, ya que la palabra «Paraíso» (*ġanna*) deriva de la misma raíz árabe de «cubrir». Y continúa diciendo: «y Mi Paraíso no es otro que tú, y tú Me cubres por tu ser (*dāt*) [...] y cuando entras en [el paraíso de Dios], entras en ti mismo»⁶⁶.

Desde este punto de intimidad con lo Real, no hay un «dónde» que no esté abarcado por el Amor. No hay ningún lugar para retirarse, ya que la presencia de Dios se ve en todas partes. El corazón que está vacío de la otredad está lleno de Dios, porque tiene una amplitud y generosidad capaces de recibir la Realidad en cualquier forma en que se revele. El poseedor de tal corazón es de aquellos que «no están velados de contemplar la belleza de la Unidad por la contemplación de la pluralidad de las imágenes de este mundo y del otro mundo»⁶⁷. Tal corazón no está limitado o restringido por los deseos de otra cosa que no sea la Esencia misma que es libre, y siendo lo suficientemente grande para lo Real, también es lo suficientemente grande para lo que el Real ha creado en Sí mismo.

Me gustaría concluir recitando los versos que Ibn ‘Arabī compuso al comienzo del capítulo sobre el retiro en *Futūḥāt*:

«Me retiré con Aquel a quien amo apasionadamente, y no había nadie más que nosotros,
porque si hubiera habido algún otro que yo, el retiro no hubiera sido uno.

¡Cuando le impuse a mi alma las condiciones de su reclusión,
las almas de las criaturas se tornaron a un tiempo sus esclavas!

Pero si no hubiera en ella un Otro aparte de ella,
mi alma se habría entregado enteramente a Aquel que la colma de Sus dones»⁶⁸.

64 C. 13: 28.

65 C. 87: 27-30.

66 *Fuṣūṣ*, p. 92. Cf. *Engarces*, cit., p. 80.

67 *Ismail Hakki Bursevi's translation of and commentary on Fusus al-Hikam by Muhyiddin Ibn ‘Arabi*, trad. Bulent Rauf, (4 vols.), Oxford & Istanbul, Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, 1986-91, vol. 1, p. 45.

68 *Fut.* II, p. 150. Cf. Fernando Mora, *El perfume de la existencia: Sufismo y no-dualidad en Ibn ‘Arabi de Murcia*, Córdoba, Editorial Almuzara, 2019, p. 286.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADDAS, Claude (1989), *Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge*, París, Gallimard.

CHITTICK, William C. (1989), *The Sufi Path of Knowledge*, Albany, SUNY Press.

CHODKIEWICZ, Michel (2012), *Le Sceau des Saints, Prophétie et Sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī*, París, Gallimard.

— (2009), “Mi'rāj al-kalima: From the *Risāla Qushayriyya* to the *Futūḥāt*”, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, vol. 45, pp. 1-19.

COLLEDGE, Edmund, y MCGINN Bernard (1981), *Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, Londres, Classics of Western Spirituality.

HARRIS, Rabia Terri (1981), *Journey to the Lord of Power: A Sufi Manual on Retreat by Muhyiddin Ibn Arabi*, Londres, East-West Publications.

IBN 'ARABĪ (sin fecha), *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, (IV vols.), Beirut, Dār Sādir.

— (sin fecha), *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. 'A. 'Afifi, Beirut y Líbano, Dār al-kitāb al-'arabī.

— (2009), *Los engarces de las Sabidurías*, trad. Andrés Guijarro, Madrid, EDAF.

— (2004), *Divine Sayings (Mishkāt al-anwār)*, trad. Stephen Hirtenstein y Martin Notcutt, Oxford, Anqa Publishing.

— (1988), *Les Illuminations de La Mecque, Textes choisis*, ed. M. Chodkiewicz et al., París, Sindbad

— (1997), *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya* en *Rasā'il*, Beirut, Dār Sādir, p. 529-541. Trad. al cast. de Alfonso

Carmona González (1990), “Terminología Sufi (*Al-Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*)” en *Guía espiritual*, pp.77-131, Murcia, Editorial Regional de Murcia; trad. al inglés de Rabia Terri Harris (1984), “Sufi Terminology: Ibn 'Arabī's *al-Iṣṭilāḥ al-Ṣūfiyyah* en *JMIAS*, vol. III, pp.27-54.

— (1990), *Los Sufis de Andalucía*, Málaga, Editorial Sirio, S.A.

— (1979), *Wird*, Londres, Muhyiddin Ibn 'Arabi Society.

— (1979), *Rūḥ al-quds*, Damasco.

— (1948), *Ḥilyat al-abdāl*, Hyderabad; trad. al cast. de Gustavo Bize (2015), “Ibn 'Arabī: *El Adorno de los Substitutos (Ḥilyat al-abdāl)*”, *El Azufre Rojo*, Número 2, pp. 124-136; trad. al ingl. de Stephen Hirtenstein, (2008), *The Four Pillars of Spiritual Transformation: The Adornment of the Spiritually Transformed (Ḥilyat al-abdāl)*, Oxford, Anqa Publishing. trad. al franc. de Michel Vālsan (1950), “La parure des abdāl (*Ḥilyat al-abdāl*)”, en *Études Traditionnelles*, números 286-7.

IBN SAWDAKĪN, (1973), *Kitāb wasā'īl al-sā'īl*, ed. M. Profitlich, Friburgo.

LINGS, Martin (1983), *Muhammad: his life based on the earliest sources*, Londres, Islamic Texts Society.



MORA, Fernando (2019), *El perfume de la existencia: Sufismo y no-dualidad en Ibn ‘Arabī de Murcia*, Córdoba, Editorial Almuzara, p. 286.

RAUF, Bulent (1986), *Addresses*, Robertson, Beshara Publications.

VÂLSAN, Michel (1969), “Sur la notion de la Khalwa (Ch. 78) et Sur l’abandon de la Khalwa (Ch.79): Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt al-Makkiyya*”, *Études Traditionnelles*, números 412-13, pp. 77-88.

